

BUDAYA EGALITARIANISME PEREMPUAN MADURA DALAM TAREKAT NAQSYABANDIYAH

Achmad Mulyadi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan
Jalan Raya Panglegur KM. 04 Tlanakan Pamekasan
Email:mulya_ach@yahoo.co.id

Abstrak:

Tulisan ini mengelaborasi perempuan dari penganut tarekat naqsyabandiyah di Madura mulai dari hasil pemahaman terhadap teks, konstruksi budaya sampai menemukan realitas kesamaannya saat ini. Dari uraian tersebut, ditemukan bahwa kesadaran perempuan terhadap status dan hak-haknya semakin meningkat sehingga ketergantungannya terhadap laki-laki semakin berkurang dan menjadi lebih mandiri. Kaum perempuan mulai sangat membutuhkan hak istimewa dan status yang setara dengan laki-laki termasuk dalam hal pencapaian kesempurnaan dan puncak spiritualitas. Kontruks budaya semacam ini dapat ditemukan dalam komunitas tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah di Madura. Adanya *mursyid* perempuan seperti Nyai Tobibah, Nyai Aisyah, dan Syarifah Fatimah dalam tarekat tersebut menunjukkan bahwa dalam budaya organisasi ini tidak ada halangan bagi perempuan untuk mencapai puncak spiritualitas.

Abstract:

This article elaborates women issues based on the text comprehension and cultural construction of follower of the *Naqsyabandiyah* order in Madura. From the description, it was found that women's awareness of the status and rights increased so that become more independent. Women desperately need privileges and equal status with men, including in terms of achieving the highest spirituality. Cultural construction of this kind can be found in the *Naqshbandi Muzhariyah* follower in Madura. The existence of such women *murshid* such as Nyai Tobibah, Nyai Aisha, and Fathimah Syarifah in *tarekat* showed that the organizational culture is no obstacle for women to reach the highest spirituality.

Kata Kunci:

Egalitarian, Budaya dan Tarekat

Pendahuluan

Isu gender menjadi sangat menarik ketika dihubungkan dengan wacana keislaman. Berbagai upaya telah dilakukan untuk mengembangkan isu tersebut mulai dari dekonstruksi khazanah Islam

sampai pada upaya rekonstruksinya. Salah satu yang menjadi pokok kajiannya adalah problem relasi laki-laki dan perempuan. Dalam konteks relasi tersebut, laki-laki selalu dipersepsikan memiliki wilayah peran publik dan perempuan di-

anggap sebagai penguasa dan penentu peran domestik. Karena itu, keduanya diasumsikan mempunyai wilayah aktualisasi diri yang berbeda. Sekat budaya ini, menurut kaum feminis, merupakan warisan kultural dan budaya baik dari masyarakat primitif, masyarakat agraris, maupun masyarakat modern. Di sisi lain, banyak pemahaman terhadap nash ditemukan memperkuat bahkan ikut andil dalam melanggengkan kontruksi budaya tersebut, di mana nash-nash tersebut diturunkan pada budaya Arab yang patriarkis, sehingga tafsiran tersebut selalu bias gender. Padahal dalam pendekatan yang berbeda didapatkan banyak nash yang justru mendukung kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan.

Dari konteks tersebut dapat dielaborasi bahwa konsep relasi laki-laki dan perempuan muncul dan berkembang mulai dari hasil pemahaman terhadap teks dan konstruksi budaya. Konsep tersebut saat ini menemukan wujud realitas yang berbeda.

Pemahaman Teks dan Konstruksi Budaya

Dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan terdapat dua wilayah peran yang diperhadapkan yaitu peran publik (*public role*) atau sektor publik (*public sphere*) dengan peran domestik (*domestic role*) atau sektor domestik (*domestic sphere*). Istilah pertama biasanya diasumsikan sebagai wilayah aktualisasi diri kaum laki-laki, sementara yang kedua dianggap sebagai dunia kaum perempuan. Sekat budaya ini, menurut kaum feminis, merupakan warisan kultural dari masyarakat primitif yang menempatkan laki-laki sebagai pemburu (*hunter*) dan perempuan sebagai peramu (*gatherer*). Warisan tersebut selanjutnya diteruskan oleh masyarakat agraris yang menempatkan laki-laki

di luar rumah (*public sphere*) untuk mengelola pertanian dan perempuan di dalam rumah (*domestic sphere*) untuk mengurus keluarga. Demikian juga, dalam masyarakat modern, sekat budaya tersebut masih cenderung diakomodasi, terutama dalam sistem kapitalis. Padahal pembagian kerja yang berdasarkan jenis kelamin seperti ini, bukan saja merugikan kaum perempuan itu sendiri¹ namun juga sangat tidak relevan lagi untuk diterapkan di era sains dan teknologi yang serba modern ini.²

Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat secara umum dapat dikategorikan dalam dua kategori besar; *pertama*, teori *nature*, yang menyatakan bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan ditentukan oleh faktor biologis. Menurut teori ini, sederet perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. *Kedua*, teori *nurture*, yang mengungkapkan bahwa perbedaan peran sosial lebih ditentukan oleh faktor budaya. Menurut teori ini pembagian peran laki-laki

¹ Dalam studi yang menggunakan analisis gender banyak ditemukan ragam manifestasi ketidakadilan, yaitu: *pertama*, marginalisasi terhadap kaum perempuan; *kedua*, subordinasi pada satu jenis kelamin, umumnya kepada kaum perempuan; *ketiga*, pelabelan negatif (stereotip) dan diskriminasi terhadap jenis kelamin tertentu; *keempat*, kekerasan terhadap jenis kelamin tertentu, dan umumnya terhadap perempuan; dan *kelima*, karena peran gender perempuan adalah mengelola rumah tangga, maka banyak perempuan menanggung beban kerja lebih banyak dan lebih lama. Lihat, Mansour Fakih, *Analisi Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1999), hlm 72-75.

² Syarif Hidayatullah, "Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan" dalam *Gender dan Islam: Teks dan Konteks*, ed. Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga), hlm. 5-7

dan perempuan dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis, melainkan dikonstruksikan oleh budaya masyarakat.³ Salah satu contoh kesetaraan peran publik perempuan adalah wacana perempuan menjadi kepala negara. Diakui secara mutlak, bahwa dalam diskursus ini memang tidak ada pernyataan langsung dari Al-Qur'an tentang peran publik perempuan, akan tetapi juga sebaliknya tidak ditemukan secara tegas penolakan terhadap kekuasaan Ratu Saba sebagai pemimpin Yaman Selatan. Bahkan, dalam Al-Qur'an, Ratu Saba digambarkan sebagai Ratu yang independen, tidak terpengaruh dari pejabat laki-laki dalam mengambil kebijakan politiknya, Ratu yang sah dan bijaksana. Dengan demikian, Al-Qur'an memandang laki-laki dan perempuan dalam berbagai terminologi kesetaraan sebagai makhluk manusia dalam berbagai hal. Keseluruhan spirit Islam secara umum sangat menegaskan kesetaraan kedua jenis kelamin tersebut baik dalam status, posisi dan nilai.

Dari pola pikir di atas, perempuan harus memainkan peranan yang lebih besar dalam era ekonomi industri modern karena tidak ada ajaran Al-Qur'an yang menghalangi perempuan bekerja dan bahkan dianjurkan untuk memperkuat kiprah publiknya. Implikasinya, perempuan memiliki beban ganda (*double burden*), beban yang muncul dari peran domestiknya sekaligus beban baru yang diperkuat dalam ranah publiknya. Dari satu sisi, perempuan perlu berusaha sendiri, tetapi di sisi lain harus lebih konsisten mengasuh anak dan mengurus keluarga.⁴ Realitasnya memberikan ekse-

yang berbeda, yaitu terdapat peran (ganda) yang diterima tersebut memberikan kebebasan kepada perempuan, akan tetapi ditemukan juga peran ganda tersebut semakin menjadi beban yang membelenggu. Konteks tersebut dilihat dengan teori perbedaan antara teks dan realitas (*contrasting between teks and reality*) dan teori perbedaan antar nilai dan realitas (*contrasting between values and reality*). Teori-teori tersebut ini digunakan untuk menguji tentang sejauhmana teks-teks dan nilai-nilai yang adil gender tersebut diaplikasikan dalam realitas masyarakat sehingga dapat terlihat terjadinya dinamika peran dan relasi antara laki-laki dan perempuan. Meskipun demikian, melihat peran publik perempuan, dalam lintasan sejarah dan budaya, pembagian kerja secara seksual selalu ditemukan sehingga Michelle Rosaldo dan Louise Lamphere mengidentifikasikannya berdasarkan ciri-ciri universal dalam berbagai kelompok budaya⁵, pembagian kerja secara seksual tetap saja melanggengkan dominasi laki-laki terhadap perempuan.

⁵ Terdapat berbagai kelompok budaya yang memiliki karakteristiknya sendiri. *Pertama*, masyarakat pemburu dan peramu. Dalam kelompok masyarakat ini, semakin besar jumlah hasil buruan semakin besar pula kekuasaan yang diperoleh laki-laki; *kedua*, masyarakat hortikultura, yang pola relasi gendernya memiliki keseimbangan, hanya saja peran politiknya masih didominasi laki-laki; *ketiga*, masyarakat agraris. Dalam masyarakat agraris, pola relasi gendernya ditandai dengan ciri-ciri masyarakat patriarki, peranan laki-laki lebih besar dari perempuannya; dan *keempat*, masyarakat industri. Dalam kelompok masyarakat ini, meskipun perempuan diberikan peluang berkiprah di sektor publik, akan tetapi persyaratannya cukup berat karena peran reproduksinya tidak dianggap sebagai peran ekonomi (*uneconomic role*) sehingga standar yang digunakan adalah standar ganda, karena itu dianggap sebagai era baru sistem patriarkhi (*the neopatriarchal era*). Ibid, hlm 80-84.

³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 4-7

⁴ Ibid, hlm. 76

Pemahaman ilmiah dan kultural terhadap perbedaan jenis kelamin tersebut menimbulkan perdebatan panjang, termasuk di kalangan ilmuwan-teolog dan feminis. Mereka memberikan andil penting dalam wacana ini karena penafsiran-penafsiran mereka terhadap kitab suci merujuk kepada kondisi obyektif lingkungan masyarakat dimana mereka berada. Tidak sedikit penafsiran mereka yang membenarkan konstruksi budaya yang hidup di dalam masyarakat. Namun sebaliknya, tidak sedikit konstruksi budaya dibangun di atas pemahaman kitab suci, misalnya persepsi Al-Qur'an terhadap tiga hal pokok tentang perempuan.⁶ *Pertama*, tujuan penciptaan perempuan untuk melengkapi kebutuhan laki-laki (Adam) di surga. Pemahaman semacam ini mengesankan bahwa perempuan hanyalah pelengkap dan diciptakan untuk melayani kebutuhan laki-laki. *Kedua*, perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Analisis semacam ini mengesankan perempuan subordinat. *Ketiga*, perempuan sebagai penyebab jatuhnya manusia dari surga ke bumi. Hal ini mengesankan perempuan sebagai penyebab dosa warisan. Ketiga pemahaman tersebut membentuk persepsi yang mengendap di alam sadar masyarakat sehingga mereka memandang bahwa perempuan memang tidak pantas disejajarkan dengan laki-laki.⁷

Dalam pada itu, konsep gender dalam Islam masih menjadi perdebatan di kalangan umat Islam. Sebagian kalangan berpendapat bahwa gender dalam Islam tidak ada masalah, dan sebagian yang menganggapnya ada masalah dan pandangan *status quo* tentang gender sudah

saatnya digugat⁸. Bila dicermati, pangkal perbedaan pendapat mereka sebenarnya terletak pada masalah interpretasi ayat. Karena itu, persoalan krusial yang perlu dikaji adalah menimbang perspektif “keislaman” terhadap kedua pendapat tersebut. Penafsiran terhadap Al-Qur'an surah al-Nisa' [4]: 4 seringkali dijadikan landa-san justifikasi “superioritas” laki-laki (su-ami) atas perempuan (istri). Kata *qawwâ-mun* dalam ayat tersebut dipahami terlepas dari advokasi Quranik lainnya tentang pembentukan kehidupan keluarga sehingga muncul klaim adanya relasi gender dalam lingkup domestik.⁹ Padahal jika dihubungkan dalam kerangka pemahaman *ideal moral* Al-Qur'an tentang tujuan perkawinan, tata pergaulan suami-istri dan tanggung jawab keluarga, maka klaim di atas merupakan akibat dari pemahaman simplistik-parsialistik (menyederhanakan dan tidak menyeluruh) terhadap Al-Qur'an. Dominannya pola pemahaman semacam ini turut andil menutupi “keluhuran” Islam orisinal dengan “bopeng” Islam historis. Lebih jauh dari pemahaman tersebut, Al-Qur'an semestinya ditangkap makna substansialnya sehingga selalu relevan dengan tantangan dan perkembangan zaman.¹⁰

Al-Qur'an tidak memberikan beban gender secara mutlak dan kaku kepada seseorang namun bagaimana agar adanya kewenangan manusia untuk menggunakan kebebasannya dalam memilih pola pembagian peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan, baik sektor domestik maupun sektor pub-

⁶ Ibid., hlm. 4-7

⁷ Hidayatullah, “Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan”, hlm. 6

⁸ Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakarta; Kreasi Wacana, 2005), hlm. 4-5

⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, hlm. 21

¹⁰ Hamim Ilyas, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 20

lik.¹¹ Dalam konteks ini, terdapat beberapa alasan munculnya dorongan Al-Qur'an ke arah kesetaraan perempuan dan laki-laki. *Pertama*, Al-Qur'an memberikan tempat yang terhormat kepada seluruh manusia, yang meliputi perempuan dan laki-laki. *Kedua*, secara norma-etis Al-Qur'an membela prinsip-prinsip kesetaraan perempuan dan laki-laki. Perbedaan struktur biologis, menurut Al-Qur'an, tidak berarti ketidaksetaraan dan status yang didasarkan pada jenis kelamin, melainkan terdapat perbedaan antara fungsi-fungsi biologis dengan fungsi-fungsi sosialnya.¹² Dalam kaitan ini, Islam menegaskan prinsip-prinsip yang mendukung eksistensi keadilan gender: *pertama*, bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki peluang dan potensi untuk menjadi hamba Allah yang ideal, mencapai derajat puncak spiritualitas yang paling tinggi yakni *muttaqîn*. *Kedua*, bahwa laki-laki dan perempuan adalah sebagai *khalîfah* Allah di bumi yang sama-sama memiliki tugas untuk memakmurkan bumi. *Ketiga*, laki-laki dan perempuan sama-sama menerima dan mengemban amanah primordial. *Keempat*, laki-laki dan perempuan sama-sama terlibat dalam drama kosmis. *Kelima*, laki-laki dan

perempuan sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi.¹³

Teks Kesetaraan dalam Al-Qur'an

Secara normatif, ada beberapa teks Al-Qur'an yang mengisyaratkan kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan dalam segala aspek kehidupan, yaitu *pertama*, pernyataan umum tentang egalitas perempuan dan laki-laki. Dalam hal ini, Al-Qur'an secara tegas menjelaskan bahwa istri adalah pasangan suami dan suami adalah pasangan istri. Keduanya digambarkan berfungsi sebagai baju (*libâs*) (QS. al-Baqarah [2]: 187). Bahkan Al-Qur'an menegaskan bahwa wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya (QS. al-Baqarah [2]: 228). *Kedua*, asal-usul kejadian manusia. Kesetaraan dalam asal usul kejadian manusia ditegaskan dalam dua ayat Al-Qur'an. Penegekan ini dari bahwa manusia diciptakan dari jenis yang sama dan terdiri dari jenis laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa' [4]: 1 dan al-Hujurat [49]:13). *Ketiga*, amal. Kesetaraan karya dan *reward*-nya dapat dilihat dalam beberapa ayat. Al-Qur'an menegaskan bahwa amal laki-laki dan perempuan tidak akan sia-sia. Karya suami adalah baginya dan karya istri adalah baginya (QS. Ali Imran [3]: 195 dan al-Nisa' [4]: 32). Bahkan mukmin laki-laki dan perempuan sama-sama dijanjikan akan masuk surga, begitu juga yang berlaku jahat akan dijanjikan sebaliknya. Keduanya akan mendapat ganjaran yang setimpal, jika durhaka akan sesat dan jika minta ampun akan diampuni (QS. Al-Tawbah [9]: 72, al-Ahzâb [33]: 35-36, al-Mu'min [40]: 40 dan al-Fath [48]: 5). Dalam konteks amal ini, unsur yang membedakan antara satu orang dengan orang lain adalah hanya nilai ketakwaannya

¹¹ Nabi secara radikal telah mendobrak pengurungan perempuan hanya sebagai makhluk domestik saja dan ini telah dilakukan oleh umat awal. Dengan anjuran menuntut ilmu mengindikasikan bahwa Nabi membuka ruang publik sebagai ajang bagi kehidupan laki-laki maupun perempuan. Ajang pengamatan ilmu adalah kehidupan bersama, kehidupan publik yang tidak mungkin dibatasi. Karena itu membatasi ruang gerak perempuan hanya dalam ruang tembok rumah saja dan menganggapnya sebagai dogma agama adalah tidak berdasar. Lihat, Masdar F. Masudi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung; Mizan, 1997), hlm. 56

¹² Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 34

¹³ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, hlm. 247-263

(QS. Al-Hujurât [49]: 13). *Keempat*, saling kasih dan mencintai. Egalitas dalam hal ini dielaborasi secara tegas pula oleh Al-Qur'an seperti pergaulan dalam keluarga harus diwarnai dengan sikap saling menyayangi dan menyenangkan. Bahkan, tujuan penciptaan keduanya pun untuk menciptakan ketentraman (*sakînah*), kasih sayang (*rahmah*) dan saling cinta (*mawaddah*).¹⁴ *Kelima*, keadilan dan persamaan. Teks Al-Qur'an secara tegas menjunjung keadilan dan persamaan antar sesama termasuk antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana dijelaskan bahwa hak perempuan dan laki-laki sesuai dengan kewajibannya, begitu juga balasan amal keduanya, adalah sama tergantung pada hasil karyanya.¹⁵ Dengan demikian, kesempatan bekerja antar laki-laki dan perempuan mendapat peluang yang sama, tanpa membedakan jenis kelamin selama memenuhi syarat-syarat yang ditentukan dan halal. Bahkan dalam konteks yang lebih luas, keduanya dianjurkan untuk saling membantu dan tolong menolong.¹⁶ *Keenam*, kesempatan mendapatkan pendidikan. Kesempatan memperoleh pendidikan antara laki-laki dan perempuan sama. Ini dapat dilihat dari bagaimana Al-Qur'an memberikan pujian kepada mereka yang berprestasi dalam ilmu pengetahuan. Al-Qur'an memberikan penghargaan yang sama bagi mereka yang berprestasi tanpa membedakan jenis kelamin.¹⁷

Historisitas Kaum Sufi Perempuan Tarekat Naqshabandiyah

Sebagai agama, Islam mempunyai berbagai aspek. Salah satunya adalah

mistik, yang disebut dengan tasawuf (tarekat) atau sufisme. Tasawuf ini mempunyai jalan sejarah panjang dan unik, khususnya ketika tasawuf dipengaruhi oleh ajaran maupun budaya di luar Islam. Tasawuf adalah faktor terpenting bagi tersebarnya Islam secara luas di Asia Tenggara. Meski setelah itu terjadi perbedaan pendapat mengenai kedatangan tarekat, apakah bersamaan dengan masuknya Islam atau datang kemudian.

Demikian juga, tasawuf (mistik, sufi, olah spiritual) berperan besar dalam menentukan arah dan dinamika kehidupan masyarakat. Kehadirannya meski sering menimbulkan kontroversi, namun kenyataan menunjukkan bahwa tasawuf memiliki pengaruh tersendiri dan layak diperhitungkan dalam upaya menuntaskan problem-problem kehidupan sosial yang senantiasa berkembang mengikuti gerak dinamikanya. Sufisme atau tarekat dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia memiliki arti penting. "Islam Pertama" yang diperkenalkan di Jawa adalah Islam dalam corak sufi. Islam dalam corak demikian itulah yang paling mampu memikat lapisan bawah, menengah dan bahkan bangsawan.¹⁸

Tasawuf (misticisme) telah menjadi sebuah aliran yang sangat penting dalam pemikiran dan visi Islam. Tasawuf mewakili sisi batin dan esoterik Islam yang jauh lebih banyak menyandarkan penekanan pada dimensi spiritual daripada dimensi ritual, dan bisa dikomparasikan dengan *bhakti mang* dalam agama Hindu. "Abnegasi idri", sebuah ketaatan yang luar biasa dan praktik-praktik spiritual adalah tanda-tanda kaum sufi. Tujuan akhir mereka adalah *fana' fi Allah*

¹⁴ Al-Isrâ' [17]: 24, al-Rûm [30]: 21, al-Ahqâf [46]: 15 dan al-Baqarah [2]: 187.

¹⁵ Al-Baqarah [2]: 228, al-Nahl [16]: 97.

¹⁶ Al-Baqarah [2]: 177 dan al-Tawbah [9]: 71.

¹⁷ Al-Mujâdah [58]: 11, dan al-Zumar [39]: 9.

¹⁸ Ahmad Syafii Mufid, "Aliran-Aliran Tarekat di Sekitar Muria Jawa Tengah," *Jurnal Pesantren*, 1/Vol IX, (1992). hlm. 29

(penghancuran ke dalam Tuhan).¹⁹ Dalam konteks ini, tasawuf yang berkembang di Indonesia dapat dipetakan dalam dua tipologi, yaitu falsafi dan Sunni. Tasawuf falsafi merujuk pada konsep tasawuf yang dihubungkan dengan mistisisme phanteistik Ibnu Arabi. Sedangkan Sunni dihubungkan dengan model Al-Ghazali. Ibnu Arabi dikenal ahli mistik Islam yang menga-jarkan "kesatuan hamba dan Tuhan". Kedua tradisi tasawuf itu sama-sama memiliki akar yang kuat dalam sejarah Islam di Nusantara.²⁰

Tasawuf falsafi pernah memperoleh masa kejayaannya di Aceh pada masa Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Syamsuddin Sumatrani, dan Syekh Syaifurrizal. Di Pulau Jawa, tasawuf falsafi dikembangkan oleh Syekh Siti Jenar beserta murid-muridnya, seperti Ki Ageng Pengging dan Jaka Tingkir. Di Aceh, tasawuf falsafi mengalami kemunduran sejak munculnya Syekh Nuruddin Ar-Raniri sebagai mufti kerajaan menggantikan Syekh Syamsuddin Sumatrani. Ketika itu, terjadi pembunuhan terhadap penganut tasawuf falsafi dan pembakaran buku-bukunya. Di Jawa, Syekh Siti Jenar dieksekusi oleh "*dewan Wali Sanga*". Namun, tidak sedikit murid Fansuri dan Siti Jenar yang sempat menyelamatkan diri. Salah seorang mu-

ridnya di Jawa yang kemudian meneruskan ajaran tersebut adalah Ronggowarsito yang dikenal sebagai pencetus ajaran Manunggaling Kawula-Gusti. Banyak yang lain kemudian meneruskan ajaran itu dalam bentuk aliran-aliran kebatinan yang diidentifikasi oleh Clifford Geertz sebagai komunitas Islam Abangan.²¹ Tasawuf Sunni yang merujuk pada model Al-Ghazali –yang ketat memegang syariat Islam– dikembangkan di Aceh oleh Ar-Raniri beserta murid-muridnya. Di Jawa, ajaran itu dikembangkan oleh Wali Sanga. Wali Sanga sendiri, menurut penelusuran Alwi Shihab, berasal dari komunitas yang sama, yakni sebagai keturunan dari Syekh Ahmad ibn Isa Muhajir dari Hadramaut. Beliau dikenal sebagai tempat pelarian para keturunan Nabi dari Arab Saudi dan daerah Arab lain yang tidak menganut Syiah. Komunitas tasawuf Sunni kemudian dikembangkan lewat tarekat dan pesantren oleh murid-murid dan keturunan Wali Sanga.²²

Sejarah penyebaran Islam di Indonesia merupakan hasil perpaduan antara doktrin-doktrin formal Islam dan kultus para wali, yang berpuncak pada Wali Sanga sebagai sisa pengaruh pemujaan orang-orang suci dalam agama Hindu. Perwujudan ini tampak sekali dalam asketisme (*zuhd*) yang menjadi warna kental dari kehidupan agama Islam di negeri ini.²³ Kehidupan model asketisme ini berkem-

¹⁹ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 195

²⁰ Sedangkan apabila dilihat dari perilaku para pengikut tasawuf, dapat dipolakan secara garis besar menjadi dua macam, yaitu *pertama*, pola tasawuf yang berorientasi kepada kepuasan subyektif, yakni seperti yang dilaksanakan di kalangan tarekat secara umum-namun bukan berarti mutlak seluruhnya- dan dalam aliran kepercayaan kepada Tuhan YME dan *kedua*, pola tasawuf yang berorientasi kepada kepuasan amal sosial, yaitu seperti yang dilakukan oleh orang Muhammadiyah. Lihat, Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 157

²¹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Mizan: Bandung, 2001), hlm. 32

²² Tasawuf Sunni lebih cenderung pada penerapan syariat sebagai sebuah jalan menuju mistisisme Islam yang sebenarnya. Lihat, Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2003), hlm. 81.

²³ Syahrul A'dam, "Kiai dan Tarekat", *AHKAM: Jurnal Syari'ah-Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. V, No. 11, (2003), hlm. 39

bang pesat terutama di dunia pesantren. Pemilihan cara hidup semacam ini barangkali di samping alasan geneologi keislaman Nusantara yang memiliki corak tersendiri, juga merupakan suatu *culture counter* terhadap kehidupan umum masyarakat yang sedang dilanda krisis moral. Dalam konteks ini tampak bahwa tradisi yang berkembang di pesantren memiliki kemiripan dengan tradisi dalam tasawuf (tarekat). Persoalan penghormatan dan sikap hormat kepada kiai adalah ajaran yang mendasar yang ditanamkan kepada santri. Bahkan kepatuhan tersebut disinyalir lebih penting dari mencari ilmu itu sendiri.²⁴ Tradisi kepatuhan mungkin sulit dipahami dan dimengerti oleh setiap orang. Akan tetapi kejadian itu memang ada dalam kelompok-kelompok masyarakat tertentu, termasuk masyarakat pesantren dan komunitas pengikut tarekat dengan kiai sebagai pemimpin utamanya.²⁵

Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para sufi yang gencar mengadakan pengembaraan, terutama sejak abad ke-13 M setelah keruntuhan Baghdad dan Mongolia. Para sufi pengembara, waktu itu, memainkan peran yang cukup penting dalam memelihara keutuhan dunia Muslim dengan menghadapi kecenderungan pengepungan kawasan-kawasan kekhalifahan ke dalam wilayah-wilayah berbahasa Arab, Persi, dan Turki. Pada masa ini, tarekat secara bertahap menjadi institusi yang disiplin dan stabil, dan me-

ngembangkan afiliasi dengan kelompok dagang dan kerajinan tangan yang turut membentuk masyarakat urban.²⁶

Demikian juga, tarekat pada mulanya mendapat tempat di Istana. Kemudian secara pelan-pelan mulai merembes ke kalangan masyarakat awam. Menjelang abad ke-18, berbagai macam bentuk tarekat telah mulai tersebar di Nusantara. Ini terjadi karena murid-murid yang belajar di Haramayn kembali ke tanah air dan mengajarkan tarekat yang pernah dipelajarinya. Di antara tarekat-tarekat tersebut adalah tarekat Syattariyah, tarekat Naqsyabandiyah, tarekat Qadiriyyah, tarekat Syadziliyyah, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, tarekat Sammaniyah, tarekat Tijaniyyah, dan tarekat Kubrawiyyah.²⁷

Di antara tarekat-tarekat tersebut, sebagaimana beberapa daerah di Nusantara, hanya ada tiga tarekat yang tersebar luas di Madura, yaitu tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, tarekat Naqsyabandiyah, dan tarekat Tijaniyyah. Yang paling belakangan, tarekat Tijaniyyah, telah meraih banyak pengikut di Madura, sedangkan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan tarekat Naqsyabandiyah lebih awal bersaing ketat merebut kesetiaan orang Madura. Walaupun demikian, tampaknya tidak pernah ada syekh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang ternama di Madura, kecuali kiai dari Rejoso (Jombang)lah yang keturunan Madura yang menyebarkan pengaruhnya ke seantero pulau Madura melalui *badal-badal* beliau. Setelah Kiai Mustain Romli berga-

²⁴ Ibid.

²⁵ Kepemimpinan seorang kiai berdasarkan kharisma. Dominasi kharismatik (*charismatic domination*) menurut teori Weber dapat terjadi apabila pihak yang berwenang secara pribadi diakui memiliki kharisma akibat kekuatan magis, menerima wahyu, atau memiliki sifat kepalah-lawan. Lihat Antony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern; Suatu Analisis suatu karya tulis of Marx, Durheim and Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata (Jakarta; UIP, 1985), hlm. 197.

²⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung; Mizan 1994), hlm. 33

²⁷ Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokohnya-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: al-Ikhlash, t.t), hlm. 49

bung ke Golkar, tarekat ini pelan-pelan kehilangan pengaruh di Madura, walaupun banyak pengaruhnya mengalihkan kesetiaan mereka kepada Khalifah Kiai Romli yang ada di Surabaya, yaitu Kiai Usman.²⁸ Pada saat itu, hanya tarekat Tijaniyah dan tarekat Naqsyabandiyah yang berpengaruh di Madura.

Di antara dua tarekat tersebut, tarekat Naqsyabandiyah yang memiliki pengaruh yang lebih dominan. Tarekat Naqsyabandiyah sudah lahir di Madura sejak akhir abad ke-19. Penganut Naqsyabandiyah di Madura tidak mempunyai hubungan langsung dengan tarekat Naqsyabandiyah di Jawa sebab orang Madura mengikuti cabang lain dari tarekat ini, yaitu tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah. Tarekat tersebut menyebar ke Madura berkat upaya Kiai Abdul Adzim dari Bangkalan, seorang yang telah lama bermukim di Mekah yang telah menjadi khalifah dari Muhammad Shalih dan mengajarkan tarekat ini kepada orang-orang Madura yang sedang menunaikan ibadah haji dan tinggal sebentar di kota suci Mekah dan Madinah.²⁹ Tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah sekarang merupakan tarekat yang paling berpengaruh di Madura dan juga beberapa tempat lain yang banyak pengikutnya, seperti Surabaya, Jakarta, dan Kalimantan Barat.

Hal yang menarik dalam tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah Madura bahwa mursyid perempuan mendapat “tempat” di hati masyarakat, khususnya kaum perempuan Madura. Padahal, dalam pandangan masyarakat Madura terdapat kaitan erat antara kiai dan tarekat. Pada umumnya, seorang Kiai menjadi pemimpin tarekat (*mursyid*). Sebelum menjadi mursyid, kiai pada mulanya merupakan seorang murid yang telah mendapat *ijâzah* (limpahan wewenang) dari guru atasannya dalam susunan mata rantai (*silsilah*)³⁰ tarekat. Sebaliknya, pengikut atau murid yang belum mendapatkan *ijâzah* tidak diperkenankan mengajarkannya kepada orang lain. Pelanggaran terhadap ketentuan ini dianggap sebagai pengkhianatan kepada *bai’at* (janji suci) yang diucapkannya ketika pertama kali ia memasuki tarekat.³¹ Karena itu, *mursyid* dalam tarekat menempati kedudukan yang sangat tinggi dan urgen sebab *mursyid* berkedudukan sebagai perantara (*wasîlah*) antara sang murid dengan Tuhannya. Dengan demikian, kedudukan kiai (sebagai *mursyid*) lebih ditinggikan dibanding “santri”. Dan perempuan seringkali dimaknai sebagai santri, bukan *mursyid* dari sebuah tarekat.

²⁸ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1960), hlm. 185-186

²⁹ Menurut Martin, tidak hanya kepada orang Madura, Abdul Adzim setidaknya mempunyai orang murid dari Sasak, H. Muhammad Rais, putra sang pembrontak Haji Ali Batu, yang memimpin pemberontakan terhadap kekusaan Bali di Lombok pada 1891. Keturunannya yang masih hidup, tinggal di dekat Mujur. Mereka masih mengamalkan amalan Naqsyabandiyah, tetapi amalnya sudah merosot menjadi bentuk latihan magis untuk memperoleh kekebalan, dan agak jauh meninggalkan akidah yang ortodoks.

³⁰ *Ijazah* dan *silsilah* adalah akibat logis dari adanya doktrin kerahasiaan yang ada dalam tarekat. Dengan demikian, seorang pengikut tarekat harus merahasiakan ajaran-ajaran tarekat kepada orang lain, kecuali kalau memenuhi kualifikasi-kualifikasi tertentu. Doktrin tersebut bertitik tolak dari keyakinan bahwa Nabi Muhammad datang ke dunia ini dengan membawa dua macam risalah: *pertama*, yang diperuntukkan kepada semua umat muslim dan *kedua*, hanya dikhususkan kepada orang-orang tertentu saja, dalam hal ini adalah Ali ibn Abu Thalib.

³¹ Harisuddin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), hlm. 95-101.

Kiai merupakan makhluk yang memiliki kharisma. Faktor kewibawaan yang dimiliki seorang kiai merupakan salah satu kekuatan dalam menciptakan pengaruh di dalam masyarakat (tradisional). Tanpa kewibawaan, seorang kiai akan kesulitan dalam menciptakan pengaruh. Dalam faktor kewibawaan kiai terdapat dua dimensi yang perlu diperhatikan: *pertama*, kewibawaan yang diperoleh seseorang (kiai) secara *given*, seperti tubuh yang besar, suara yang keras, dan mata yang tajam serta adanya ikatan geneologis dengan kiai kharismatik sebelumnya. *Kedua*, dengan proses pereka-yasaan. Dalam arti, kharisma diperoleh melalui kemampuan dalam penguasaan terhadap pengetahuan keagamaan disertai moralitas dan kepribadian yang saleh, dan kesetiaan menyantuni masyarakat.³²

Salah satu yang menunjang kharisma, pengaruh dan otoritas seorang kiai adalah penguasaannya akan ilmu-ilmu gaib (*thibb*, *hikmah* dan kesaktian) dan kebanyakan kiai Madura dianggap ahli dalam bidang tersebut.³³ Sedangkan kaum perempuan tidak akan sampai kepada kharisma yang dimiliki oleh kiai tersebut. Namun demikian, dalam tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah Madura terjadi sebaliknya. Di antara pemimpin

(*mursyid*)nya adalah perempuan dan mereka tidak hanya bertindak sebagai asisten dari para suami yang lebih dominan, akan tetapi benar-benar mandiri.³⁴

Fenomena tersebut bukan merupakan sesuatu yang mengejutkan apabila dilihat dalam perspektif sejarah Islam. Secara historis, sudah banyak sosok perempuan yang menempati posisi dan berperan sama dengan kaum laki-laki seperti Sayyidah Khadijah³⁵, Sayyidah Aisyah³⁶, Sayyidah Fatimah³⁷, sosok Ratu Balqis³⁸ dan lain sebagainya. Sungguh, dalam sejarah Islam, kaum sufi perempuan muncul pada periode sangat awal, dan martabat orang suci diberikan secara sama baik kepada perempuan maupun kepada laki-laki. Bahkan kedudukan mereka sebagai sufi begitu terhormat, sehingga laki-laki harus mengakui status yang tinggi kepada mereka. Gadis bernama Fathimah, anak perempuan Nabi, mendapatkan posisi yang sangat tinggi dan dirujuk sebagai pemimpin spiritual pertama penganut sufi.³⁹

Dalam perjalanan sejarah tarekat dalam Islam, hanya ditemukan satu sosok perempuan yang paling masyhur dari

³² Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, (Yogyakarta; Pustaka Marwa, 2004), hlm. 88

³³ Bila dilihat dari peran sosialnya, kiai di Madura memiliki ragam peran atau pun keahlian, tidak saja mereka ini memerankan diri sebagai tokoh agama yang mengajarkan pendidikan moral-keagamaan akan tetapi juga melakukan praktik perdukunan dengan cara memberikan pengobatan tradisional melalui praktik magisme. Kiai "*dhukon*" begitu orang Madura menyebutnya. Lihat, Rozaki, *Menabur Kharisma*, hlm. 48. Bandingkan dengan Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta; LP3ES, 1994), hlm. 55.

³⁴ Martin Van Bruinessein, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung; Mizan, 1996), hlm. 197.

³⁵ Karena perannya yang begitu besar terutama ketika Nabi menerima wahyu yang pertama, Siti Khadijah pantas menyandang gelar *Ibu Kaum Beriman Wanita Terbaik* (*khairu al-nisa'*). Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, (Bandung; Mizan, 1998), hlm. 59

³⁶ Siti Aisyah tercatat sebagai orang yang banyak mengetahui kehidupan pribadi Nabi dan bahkan sebagai pemimpin perang ketika melawan Ali bin Abi Thalib. Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, hlm. 61

³⁷ Ibid, hlm. 64

³⁸ Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender Dalam Islam" *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Vol. 1 Nomor 1, (Juli-Desember 1998), hlm. 110.

³⁹ Ibid, hlm. 197.

Bashrah yang hidup pada abad kedelapan adalah Rabi'ah al-Adawiyah. Rabi'ah termasuk dalam golongan wanita sufi yang mengungguli hampir semua tokoh sufi sezamannya, baik dalam keutamaan sosial (*mu'amalah*) maupun pencapaiannya menuju Allah (*ma'rifat*). Rabi'ah al-Adawiyah, yang populer dengan Rabi'ah Bashri adalah seorang sufi perempuan *par excellence*. Dia secara universal dihormati di kalangan masyarakat Islam.⁴⁰

Pada tataran sejarah berikutnya, tidak muncul tokoh perempuan sebagai tokoh utama kaum sufi termasuk setelah aktifitas sufisme ini hadir di Nusantara, padahal jumlah pengikut perempuan mencapai 30 sampai 40%.⁴¹ Namun patut ditambahkan bahwa hanya di dalam tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah Madura mereka bisa berbaiat kepada guru yang perempuan juga. Paling tidak, terdapat empat *mursyidah* yang dapat dicatat, yaitu Nyai Aisyah, Nyai Tobibah, Nyai Syafiah dan Syarifah Fatimah. Fenomena ini harus dipahami dalam konteks budaya Madura. Melalui empat *mursyidah* inilah jaringan perempuan tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah tidak hanya eksis akan tetapi berkembang sampai seantero Pulau Madura, dari Kabupaten Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Sumenep.

Perempuan Madura dalam Budaya Tarekat Naqsyabandiyah

Paul Tillich, seorang teolog liberal, mendefinisikan agama sebagai bentuk ekspresi kemanusiaan (*expression of humanity*) yang diartikulasikan dalam keterikatan kebermaknaan dan nilai-nilai yang berhubungan dengan kekuasaan dan kekuatan Tuhan. Dengan demikian,

agama menurut Tillich merupakan “*ultimate concern*”.⁴² Agama memiliki kaitan yang erat antara kekuatan simbol dan konsepsi yang dianut oleh sekelompok orang. Sebagaimana halnya dengan realitas masyarakat, agama merupakan realitas struktur yang dibentuk oleh keinginan dan kebutuhan individu akan adanya kekuatan yang memberikan perlindungan bagi segenap manusia dan kemanusiaan. Kemanusiaan adalah milik segenap bangsa manusia. Oleh karena itu, perempuan tidak berbeda dengan laki-laki baik tingkat spiritualitas maupun dalam mengartikulasikan keberagamaan-nya. Artikulasi keberagamaan merupakan kebutuhan asasi yang tidak hanya sebatas simbol. Ia lebih berfungsi sebagai bentuk-bentuk fundamental dalam ekspresi keberagamaan sebagai manusia. Eksistensi tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Madura ini terdapat keunikan yang belum dijumpai di antara para penganut tarekat di tempat lain. Beberapa *mursyidnya* adalah perempuan, dan mereka tidak hanya bertindak sebagai asisten dari para suami yang lebih dominan, tetapi benar-benar mandiri. Di Indonesia bukanlah sesuatu yang aneh bila istri seorang syekh memberikan pelajaran kepada murid perempuan suaminya serta memimpin berzikir dan bersuluk. Namun di Madura kasusnya berbeda. Syarifah Fathimah, misalnya, adalah *mursyid* perempuan dengan pengikut yang sangat banyak (semuanya perempuan). Ia adalah putri dari Habib Muhammad. Ia di-bai'at masuk tarekat oleh Kiai Sirajuddin dan menerima *ijazah*-nya dari Kiai Syamsuddin.⁴³

⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto, (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 196.

⁴¹ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 198

⁴² Paul Tillich, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, ed. D. Mackenzie Brown, (New York: Harper and Row, 1965), hlm. 8

⁴³ Ibid, hlm. 198

Syekh atau guru mempunyai kedudukan yang penting dalam tarekat. Ia tidak saja merupakan seorang pemimpin yang mengawasi murid-muridnya dalam kehidupan akhir agar tidak menyimpang dari ajaran-ajaran Islam dan tidak terjerumus dalam maksiat dan berbuat dosa. Syekh merupakan pemimpin kerohanian yang sangat tinggi kedudukannya dalam tarekat. Ia merupakan perantara dalam ibadah antara murid dan tuhan. Demikian keyakinan yang terdapat dalam kalangan ahli-ahli tarekat. Karena itu, jabatan syekh atau guru tidaklah dapat dipangku oleh sembarang orang, meskipun ia mempunyai lengkap pengetahuannya tentang suatu tarekat. Prasyarat penting yang harus dimiliki seorang syekh adalah harus mempunyai kebersihan rohani dan kehidupan batin yang murni.⁴⁴ Adanya *mursyid* perempuan lebih mencerminkan bahwa spiritualitas milik semua manusia tanpa membedakan jenis kelamin maupun status sosialnya. Temuan-temuan Annemarie Schimmel misalnya menunjukkan bahwa begitu besar keterlibatan perempuan dalam tarekat dimulai sejak masa awal seperti Sya'wana, Mu'adza (sufi dari Basrah), Sari al-Saqati (sufi dari Bagdad) Fathima (sufi dari Nisyapur), Rabi'ah binti Ismail (istri sufi Ahmad ibn Abi Al-Hawari). Tampaknya pada tahun-tahun awal, kaum perempuan bukan hanya menjadi murid-murid pada guru sufi besar tapi mereka berperan dalam pertemuan-pertemuan umat yang diisi dengan acara pembacaan Al-Qur'an serta zikir. Tradisi para perempuan sufi berlanjut pada abad-abad berikutnya, bukan hanya di Timur Tengah, namun juga di anak benua India.⁴⁵

⁴⁴Abubakar Aceh, *Pengantar ilmu Tarekat*, (tnp. Ramadhani, 1996), Hlm 79-80

⁴⁵ Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, hlm 76-79

Sungguh, dalam sejarah Islam, kaum sufi perempuan muncul pada periode sangat awal, dan martabat orang suci diberikan secara sama, baik kepada perempuan maupun kepada laki-laki. Tidak ada kesulitan bagi kaum perempuan diterima sebagai sufi. Bahkan kedudukan mereka sebagai sufi begitu terhormat, sehingga kaum laki-laki harus mengakui status yang tinggi kepada mereka.⁴⁶ Bahkan dalam konsep *tasawwur syaikh*, Rabi'ah al-Adawiyyah menjadi pengecualian. Predikat tinggi dan kesempurnaan kesufiannya diperoleh tanpa seorang guru. Seperti dikutip Engineer, Margaret Smith menyatakan bahwa Rabi'ah belajar tidak dari syekh atau guru.⁴⁷

Pada tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Madura, hal yang tidak terjadi pada tarekat yang lain bahwa dalam budaya tarekat ini diikuti lebih 40% murid berasal dari kalangan perempuan. Independensi yang kuat telah memungkinkan pengikut tarekat ini di-bai'at oleh kaum perempuan, bahkan menjadi jaringan eksklusif dan independen di kalangan kaum perempuan. Bagaimana kita memahami realitas empirik ini? Dalam konteks ini, dinamika keberagamaan dan kebutuhan psikologis (*psychological-needs*) perempuan memerlukan ruang untuk mengekspresikan keberagamaannya (*space of spirituality*). Ekspresi keberagamaan ini dilukiskan oleh Margaret L Andersen⁴⁸ yang secara khusus membahas perempuan dan agama. Bagi Andersen, agama seringkali berkaitan dengan

⁴⁶ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 196. Kedudukan terhormat Rabi'ah, menurut Athhar Abbas Risvi, diperoleh lewat sembahyang dan puasa terus menerus.

⁴⁷ Ibid, hlm. 198

⁴⁸ Margaret L. Andersen, *Thinking About Women, Sociological Perspectives on Sex and Gender*, (Boston: 2003), h. 390

penafsiran (*interpretation*) dalam ekspresi keberagamaan. Ia seringkali tidak nampak sebagai bagian dari pembebasan keberagamaan perempuan. Padahal pada awal kenabian, ekspresi keberagamaan perempuan bergandengan dengan para budak sebagai bagian dari perjuangan untuk pemberdayaan (*empowerment*) dan pembebasan (*freedom*) dari tirani masyarakat Arabia.

Realitas ini menunjukkan bahwa tasawuf dapat menjadi bagian dari budaya spiritualitas kaum perempuan. Sebagai bentuk dari penghayatan keberagamaan “wajah” Islam, kaum perempuan di Indonesia beraneka ragam tetapi ada satu segi yang mencolok sepanjang sejarah Islamisasi di Indonesia. Islamisasi Indonesia mulai ketika tasawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di dunia Islam. Pikiran-pikiran para sufi terkemuka seperti Ibn al-‘Arabi dan Al-Gazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Apalagi hampir semua pengarang menjadi pengikut sebuah tarekat.⁴⁹ Secara relatif, tarekat merupakan tahap paling akhir dari perkembangan tasawuf, tetapi menjelang penghujung abad ke-13 M, ketika orang Indonesia mulai berpaling kepada Islam, tarekat justru berada di puncak kejayaannya.⁵⁰ Kata tarekat mengacu baik kepada sistem latihan meditasi maupun amalan (*murâqabah*, zikir, wirid, dan sebagainya) yang dihubungkan dengan sederet guru sufi dan organisasi yang tumbuh di seputar metode sufi yang khas. Pada masa-masa permulaan, setiap guru sufi dikelilingi

oleh lingkaran murid mereka, dan beberapa murid ini belakangan menjadi guru. Boleh dikatakan tarekat itu mensistematisasikan metode-metode ajaran tasawuf. Guru-guru tarekat yang sama semuanya kurang lebih mengajarkan metode yang sama, zikir yang sama, *murâqabah* yang sama. Seorang pengikut tarekat akan memperoleh kemajuan melalui sederetan *ijazah* berdasarkan tingkatnya, dari pengikut biasa (*mansub*) hingga murid, pembantu syekh atau khalifah, dan akhirnya hingga menjadi guru yang mandiri (*mursyid*).⁵¹

Bermacam-macam nama yang tinggi diberikan pada ahli tarekat menurut kedudukannya, seperti *mussak* (orang yang mengerjakan segala amal dan perintah agama), *‘ubbad* (orang yang ahli dan ikhlas mengerjakan segala ibadah), *mursyid* (orang yang mengajar dan memberi contoh kepada murid-muridnya), dan *iman* (pemimpin tidak saja dalam segala ibadah tetapi dalam sesuatu aliran keyakinan), syekh. Dengan demikian, seorang syekh adalah orang yang sudah sempurna suluknya dalam ilmu syari’at dan hakikat menurut Al-Qur’an, sunnah, dan ijma’ hingga mencapai maqam *rijâl al-kamâl*. Hal ini terjadi sesudah sempurna pengajarannya dari seorang mursyid, yang sudah mencapai tingkat yang tinggi dari tingkat ke tingkat hingga kepada Nabi Muhammad Saw.⁵² Nama-nama dari kedudukan dan tingkatan dalam tarekat sebenarnya merupakan alat untuk jaminan keberlangsungan tarekat tersebut sehingga silsilah dalam sebuah tarekat harus tergambar jelas dari siapakah seorang *mursyid* misalnya mendapat *ijazah*. Kondisi semacam inilah yang terjadi pada tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah Ma-

⁴⁹ A.G. Muhaimin, “Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa,” ed. Marzuki Wahid, et.al, *Pesantren Masa Depan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 101-103

⁵⁰ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm 15

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid

dura. Dari beberapa silsilah seperti yang ditemukan oleh Martin van Bruinessen, jarang sekali didapatkan seorang khalifah, mursyid apalagi seorang syekh perempuan, baik silsilah tarekat Naqsyabandiyah di Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Sumatera, maupun di daerah-daerah lain kecuali di Madura. Karena itu, dari beberapa tulisan tentang tarekat, tidak ada yang menjelaskan tentang jaringan dan budaya organisasi yang eksklusif dan independen untuk kalangan mursyid perempuan kecuali di Madura.⁵³

Penutup

Secara umum, hak-hak perempuan dianggap telah mendapatkan posisi yang kuat di masa modern, khususnya di dunia Islam. Namun, secara historis perempuan masih juga ter subordinasi oleh laki-laki. Perempuan dianggap "jenis kelamin kedua". Meskipun demikian, keseluruhan pandangan berubah dengan sangat cepat. Kesadaran perempuan terhadap status dan hak-haknya semakin meningkat sehingga ketergantungannya terhadap laki-laki semakin berkurang dan menjadi lebih mandiri. Kaum perempuan mulai sangat membutuhkan hak istimewa dan status yang setara dengan laki-laki termasuk dalam hal pencapaian kesempurnaan dan puncak spiritualitas. Konstruksi budaya semacam ini dapat ditemukan dalam komunitas tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah di Madura. Adanya *mursyid* perempuan seperti Nyai Tobibah, Nyai Aisyah, dan Syarifah Fathimah dalam tarekat tersebut menun-

jukkan bahwa dalam budaya organisasi ini tidak ada halangan bagi perempuan untuk mencapai puncak spiritualitas.[]

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokohnya-tokohnya di Nusantara*. Surabaya; al-Ikhlas,t.t
- Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis Tentang Mistik*, Solo: Ramadhani, 1996.
- A'dam, Syahrul. "Kiai dan Tarekat," *AHKAM: Jurnal Syari'ah-Hukum dan Pranata Sosial*. Vol. V, No. 11 (2003).
- Andersen, Margaret L. *Thinking About Women, Sociological Perspectives on Sex and Gender*. Boston: 2003.
- Aqib, Harisuddin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya; Bina Ilmu, 1998
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung; Mizan 1994
- . *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2003.
- Bahsin, Kamla. *Menggugat Patriarki*. Yogyakarta: Kalyanamitra dan Bentang, 1996.
- Bouvier, Helen. *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Forum Jakarta-Paris dan Yayasan Obor, 2002
- Bruinessen, Marin Van. *NU: Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS, 1994.

⁵³ Seperti *Pengantar Ilmu tarekat* (Aboebakar Atjeh), *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Hawash Abdullah), *Sufisme di Indonesia* (Balitbang Depag), *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam* (Simuh) dan yang secara khusus tentang *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Martin van Bruinessen)

- , *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1992
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, et.al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW Suka-Pustaka Pelajar-Mc-Gill-ICIHEP, 2002
- Engineer, Ali Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- , *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta; LKiS, 2003.
- Fakih, Mansour. *Analisi Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fudhaili, Ahmad. *Perempuan di Lembaran Kitab Suci: Kritik atas Hadis-Hadis Sahih*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Ghafur, Waryono Abdul dan Muh. Isnanto (ed.). *Gender dan Islam: Teks dan Konteks*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga
- Illich, Ivan. *Matinya Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ilyas, Hamim. *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2004
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta; LKiS, 2003
- Kadarusman. *Agama, Relasi Gender dan Feminesme*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Kartodirdjo, Sartono. *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1984
- Masudi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997
- Mernissi, Fatima dan Hassan, Riffat. *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1995.
- Mufid, Ahmad Syafii. "Aliran-Aliran Tarekat di Sekitar Muria Jawa Tengah", *Jurnal Pesantren*, Vol IX, No. 1 (1992).
- Mufidah. *Paradigma Gender*. Malang: Bayumedia, 2004.
- Mulia, Musdah. *Perempuan Reformis; Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.
- Murata, Sachito. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender in Islamic Thought*. Amerika Serikat: State University of New York, 1992.
- Murniati, Nunuk P. *Getar Gender*. Magelang: Indonesiatara, 2004
- Mustain, Rajasa dan Mulkhan, Abd. Munir. *Bisnis Kaum Sufi; Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Niehof, Anke. *The Changing Lives of Indonesian Women: Contained emancipation under Pressure*. Leiden: KTLV, 1998.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufi Women*. London; Yale University Press, 1983.
- Said, Fuad. *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah*. Jakarta: Alhusna Zikra, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*. Bandung: Mizan, 1998
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Mizan: Bandung, 2001
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996
- Smith, Margaret. *Rabi'ah; Pergulatan Spiritual Perempuan*. Surabaya: Risalah Gusti, 1997
- Subhan, Arief. dkk, *Citra Perempuan Dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2003.

- Syam, Nur. *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005
- Tillich, Paul. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, ed. D. Mackenzie Brown. New York: Harper and Row, 1965.
- Turmudzi, Endang. *Perseleingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Umar, Nasaruddin. "Perspektif Jender dalam Islam," *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Vol. 1 Nomor 1, (Juli-Desember 1998)
- , *Argumen Kesetaraan Jender Perpektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wahid, Marzuki, et.al (ed.). *Pesantren Masa Depan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Water, Malcolm. *Modern Sociological Theory*. London; Sage Publications, 1994.

